

Passion Gottes?

Zum unerledigten Disput um die Rede vom leidenden Gott

Dass Gott in Christus, in seiner menschlichen Natur,
das Leiden der Welt auf sich nehmen will,
dies beweist, dass dieses Leiden Gott nicht gleichgültig ist,
dass er sich, in seiner göttlichen Natur,
davon angegangen, betroffen fühlt.¹

JAN-HEINER TÜCK

Hans Urs von Balthasar

UDK: 232.963
Izvorni znanstveni rad

Primljeno:
12. siječnja 2015.

Prihvaćeno:
28. ožujka 2015.

Das griechische Wort *pathos*² und das lateinische Wort *passio* führen zwei Bedeutungen zusammen, für die das Deutsche unterschiedliche Ausdrücke verwenden muss: *Leiden* und *Leidenschaft*. Wer leidet, muss nach therapeutischen Maßnahmen Ausschau halten, um die Lebensbeeinträchtigung zu lindern, die mit Leiden fast immer verbunden ist. Wer von Leidenschaften beherrscht wird, verliert leicht die Kontrolle über sich selbst und ist dann nicht mehr Herr seiner selbst. Es ist daher nicht verwunderlich, dass das Gott-Denken der griechischen Philosophie – von Plato über Aristoteles bis zu Epikur und der Stoa – der Rede von einem Leiden Gottes oder gar von göttlichen Leidenschaften mit äußerster Reserve begegnete.³ Die mythologische

¹ H. U. von BALTHASAR, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Freiburg ²1993, 113.

² Der griechische Begriff *pathos* ist allerdings semantisch sehr weit: Er umschreibt im Bereich der philosophischen *Ontologie* »Erleidnisse«, die in einem Seienden durch Einwirkung eines anderen hervorgerufen werden. Im Bereich der *Ethik* umfasst er darüber hinaus Gemütsregungen oder Affekte, die nicht nur negativ konnotiert sind und mit Leid zu tun haben (wie Zorn, Furcht, Hass, Neid, Begierde etc.), sondern auch solche, die positiv konnotiert sind und mit Lust zu tun haben (wie Freude, Mut, Begeisterung, Liebe etc.). *Apathia* bezeichnet demgegenüber den Zustand, in dem all diese Regungen nicht vorhanden sind. Vgl. M.-P. ENGELMEIER, Art. *Apathie*, in: HWPh 1 (1971) Sp. 429–433.

³ Vgl. PLATO, *Politeia* VI, 19, 509b; ARISTOTELES, *Metaphysik* XII, 7, 1073 a 11; CICERO, *De officiis*, III, 102. Vgl. zum Topos der Unveränderlichkeit in der griechischen Philosophie: W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes*, Paderborn 1974, 34–86.

* Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück, Universität Wien, Katholisch-Theologische Fakultät, Institut für Systematische Theologie, Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstraße 8-10, 1010 Wien, Österreich, jan-heiner.tueck@univie.ac.at

Vorstellung von Göttern, die von Leidenschaften regiert werden, musste ebenso zurückgewiesen wie der Gedanke, das göttliche Eine könne durch Widerfahrnisse von außen affiziert und in seiner Vollkommenheit alteriert werden. Diese doppelte Abwehr erfüllte das Apathie-Axiom, das im Rahmen der philosophischen Theologie die Funktion hatte, die Vollkommenheit des Göttlichen zu wahren. Mit dem Begriff des differenzlosen Einen als der letzten Wirklichkeit waren die Attribute der Vollkommenheit, der Selbstgenügsamkeit, der Unveränderlichkeit und Apathie verbunden. In der philosophischen Theologie, die Aristoteles in den Schlusspassagen seiner *Metaphysik* entwickelt, bewegt das erste unbewegte Bewegende alles, lässt sich vom anderen seiner selbst, von der Welt oder dem Menschen, aber gerade nicht bewegen, weil dies seine Vollkommenheit in Mitleidenschaft ziehen würde. Liegt dann aber nicht gerade eine Grenze seiner Vollkommenheit darin, dass sich das Göttliche zum anderen seiner selbst nicht verhalten kann?

Zu diesem Gottesbegriff der philosophischen Theologie stehen die biblischen Zeugnisse in einer gewissen Spannung. Zum einen kommt der biblische Monotheismus, der selbst das Resultat eines jahrhundertelangen und historisch vielschichtigen Prozesses ist, mit dem philosophischen Gottesgedanken in der Abwehr mythologischer Gottesvorstellungen überein, wie sie im homerischen Pantheon plastisch vor Augen geführt werden. Zum anderen gibt es aber auch Divergenzen, da die biblisch bezeugte Geschichtsbezogenheit und Bundeswilligkeit Gottes Modifikationen an der philosophischen Lehre von der Geschichtstranszendenz und Leidensunfähigkeit verlangt. Wenn Gott aus freier Souveränität heraus eine Geschichte mit den Menschen eingeht und Israel unter den Völkern als Bundesvolk erwählt, dann kann er dieser von ihm selbst initiierten Erwählungsgeschichte nicht mehr gleichgültig gegenüber stehen. Er hat sich an das andere seiner selbst gebunden. Statt in selbstgenügsamer Indifferenz und Apathie zu verharren, kommt es in der Bibel zu vielfältigen Interaktionen zwischen Gott und den Menschen. Das macht die Dramatik der biblischen Bundesgeschichte aus, die sich selbst in viele, nicht leicht zu systematisierende Geschichten auffächert. In geradezu anthropomorphen Wendungen heißt es von Gott, dass es ihn reut, die Menschen geschaffen zu haben (Gen 6,5–8; 1 Chron 21,15), dass er zürnt und straft, wenn sein Bundesvolk untreu wird (Ps 85,2–8), dass er bei seinem geknechteten Volk ist und mitleidet (Jes 63,9), dass für sein Volk eifert (Ex 34,14; Sach 1,14), aber auch seinen Zorn zurücknimmt und Erbarmen walten lässt (Hos 11,8).⁴ Auch Jesus von Nazareth rückt in seiner Parabel vom verlorenen Sohn die Barmherzigkeit Gottes ins Zentrum seiner Gottesverkündigung (vgl. Lk 15,11–32). Von ihm selbst werden eben-

⁴ Vgl. J. D. DÖHLING, *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motives des Reue Gottes in der Hebräischen Bibel*, Freiburg–Basel–Wien 2009; J. WEHRLE, *Der leidende Mensch und der mitleidende Gott. Ein Beitrag zur Anthropologie und Theologie des Alten Testaments*, Münster 2012.

falls affektive Reaktionen bezeugt. Sie reichen vom »Mitleid« mit den Menschen, die keinen Hirten haben (Mk 6,34), und der Freude über die Umkehr der Sünder bis hin zu »Zorn und Trauer« über die verstockten Herzen seiner Hörer (Mk 3,5). Die Szene der Tempelreinigung zeigt überdies seinen leidenschaftlichen Eifer für das Haus Gottes (vgl. Mk 11,15–19). Im Garten Gethsemani überkommen ihn »Furcht und Angst« (Mk 14,33), und in der Stunde des Todes schreit er nach Gott (Mk 15,34).

Diese biblischen Spuren einer Theologie des Leidens und vielleicht auch der Leidenschaft Gottes sind in der rabbinischen Theologie eindrucksvoll weitergeführt worden, wenn dort von der Selbsterniedrigung Gottes, aber auch vom Kummer Gottes, von seiner Trauer und Klage die Rede ist.⁵ In der christlichen Theologie sind die biblischen Aussagen über die Passibilität Gottes durch die Vorherrschaft des Apathie-Axioms lange neutralisiert worden, auch wenn die patristische Theologie die Frage durch die paradoxe Formel vom leidlosen Gott, der leidet, gewissermaßen in der Schwebe gelassen hat.⁶ Erst relativ spät und wohl auch unter dem Eindruck der Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts hat sich die systematische Theologie nach und nach aus der babylonischen Gefangenschaft der griechischen Metaphysik befreit. Jedenfalls sind so unterschiedliche Theologen wie Karl Barth, Kazoh Kitamori, Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel auf evangelischer und Hans Urs von Balthasar, Heribert Mühlen, Jean Galot auf katholischer Seite auf teils vorsichtige, teils ganz entschiedene Distanz zum Apathie-Axiom gegangen.⁷ Vor allem der geschichtliche Selbsteinsatz Gottes am Kreuz ist als Manifestation des göttlichen (Mit-)Leidens gedeutet worden. Die Rede von der »Passion Gottes« soll etwa bei Jürgen Moltmann deutlich machen, dass die *Leidenschaft* der Liebe Gottes zu den Menschen im *Leiden* Jesu Christi ihren dichtesten Ausdruck gefunden hat.⁸ Golgotha ist demnach der Ort, an dem sich die trinitätstheologische Rede vom Leiden Gottes entzündet, und in der Debatte um Sinn und Berechtigung einer Theopathie, einer Lehre vom Leiden Gottes, ist dieser christologische, genauer: kreuzestheologische Anhaltspunkt im Auge zu behalten.

⁵ Vgl. P. KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München 1968; A. M. GOLDBERG, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schechinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin 1969; P. KUHN, *Gottes Klage und Trauer in der rabbinischen Überlieferung*, Leiden 1978.

⁶ Vgl. P. L. GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God. Dialectics of Patristic Thought*, Oxford 2004; M. FIGURA, *Das Leiden Gottes in der Theologie der Kirchenväter*, in: IKaZ Communio 32(2003) 434–450.

⁷ Vgl. die Problemexposition bei T. W. WEINANDY, *Does God Suffer?*, Edinburgh 2000, 1–26.

⁸ Vgl. J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München (1980) ²1986, 36–76.

Andere Theologen wie Johann Baptist Metz⁹ oder Karl-Josef Kuschel¹⁰ haben gegenüber der trinitätstheologischen Rede von einem Leiden Gottes scharfen Einspruch erhoben. Sie wollen Gott von jedem Leid frei halten und betonen die Allmacht und Souveränität Gottes. Bemerkenswert ist, dass Metz ebenfalls von einer »Gottespassion« spricht, damit aber die *Leidenschaft für Gott* meint, die in ein *Leiden an Gott* führt. Die kreuzestheologische Fundierung der Rede vom Leiden Gottes wehrt er mit dem Hinweis auf die klassische Zwei-Naturen-Lehre ab, dass es der Mensch Jesus von Nazareth gewesen sei, der auf Golgotha gelitten habe, nicht aber einfachhin Gott selbst. Vor allem warnt er davor, das Leiden der Menschen allzu schnell auf das Leiden Gottes zu beziehen, wie es in manchen Ansätzen der Gegenwartstheologie tatsächlich geschieht. Das abgründige Leiden von Menschen sprengt jedes theologische System, es führe letztlich zu einem abgründigen Leiden an Gott, das sich in Artikulationen der Klage, ja der Anklage und des Schreis Ausdruck verschaffe. Daher gelte es diese in der christlichen Gebetstradition lange domestizierte Dimension der Klage und Anklage zurückzugewinnen.

Um diese hier nur grob angedeutete Problemkonstellation näher zu verdeutlichen, möchte ich im Folgenden zunächst den Einspruch von Johann Baptist Metz gegen die Rede vom Leiden Gottes in Erinnerung rufen, der im Rahmen einer theodizee-empfindlichen Theologie erfolgt, die den Zeitindex 'nach Auschwitz' ernst zu nehmen sucht (1). Jürgen Moltmann hat demgegenüber sehr wohl mit Blick auf Golgotha von einem Leiden Gottes gesprochen, dabei aber zwischen der Passion des Sohnes und dem Schmerz des Vaters am Leiden des Sohnes unterschieden. Um den Gottesbegriff nicht in die Leidensgeschichte der Welt zu verstricken, hat er geltend gemacht, dass es sich um ein freiwilliges Leiden aus Liebe handle (2). Ob Metz die von ihm kritisierten Entwürfe einer trinitarischen Kreuzestheologie in ihrer Differenziertheit hinreichend wahrgenommen hat, soll in einer abschließenden Skizze ebenso erörtert werden wie die Frage, was umgekehrt die trinitarische Kreuzestheologie von seinem Einspruch lernen kann (3). Am Ende steht ein eschatologischer Ausblick, der Gottes Passion für die Menschen als Fundament einer heilsuniversalistischen Theologie zur Geltung bringt.

⁹ Vgl. zuletzt: J. B. METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer, Freiburg i. Br. 42011, 17–24 und 102–105.

¹⁰ W. GROSS, K.-J. KUSCHEL, »Ich schaffe Finsternis und Unheil«. Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992. Vgl. dazu meine kritische Würdigung: *Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten. Zu einer Herausforderung christlicher Gottesrede*, in: IKaZ Communio 42(2013), 544–562.

1. Gottespassion als Leiden an Gott – der Einspruch gegen die Rede vom Leiden Gottes

Die trinitätstheologische Rede von einem Leiden Gottes, die in unterschiedlichen Varianten in der systematischen Theologie der Gegenwart begegnet, ist durch Johann Baptist Metz, den Anwalt einer neuen politischen Theologie, mit einem schwerwiegenden Verdacht konfrontiert worden. Er sieht in der Rede vom Leiden Gottes eine Strategie am Werk, die Theodizeefrage, die Rückfrage an Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, durch den Verweis auf das Leiden Gottes selbst zu beruhigen. Die Aussage Walter Kaspers: »Der sympathische Gott, wie er in Jesus Christus offenbart wird, ist die endgültige Antwort auf die Theodizeefrage [...]. Wenn Gott selbst leidet, ist das Leiden kein Einwand mehr gegen Gott«¹¹, bringt den von Metz ventilierten Verdacht pointiert zum Ausdruck. Metz lehnt eine solche Argumentation ab, weil sie die Passion des Menschen Jesus zu schnell und ungebrochen übertrage auf eine Passion Gottes selbst. Statt trinitätstheologische Antworten auf die abgründigen Fragen zu formulieren, geht es Metz darum, die Fragen wachzuhalten, die Verzweiflung und Not ernst zu nehmen, die gerade keine tröstenden Antworten finden. Das Hören auf die Autorität der Leidenden schließt die Kritik an einer undialektischen Fortschrittsgeschichte, die die Schatten der Unterdrückungs- und Leidensgeschichte ausblendet, ebenso ein wie die Ablehnung einer postmodernen Ästhetisierung des Leidens. Darüber hinaus bemängelt Metz, dass »die zeitgenössische Theologie mit ihrer trinitätstheologischen Euphorie einen Tribut an die polytheistisch bzw. – mit Marquard – polymythisch getönte Atmosphäre unserer heutigen Welt zahlt, wenn sie allzu eifertig auf Distanz zum biblischen Monotheismus geht«¹². Dass die Trinitätslehre auf Distanz zum biblischen Monotheismus gehe, ist eine weitreichende Aussage. Sie dürfte an den von Karl Rahner wiederholt geäußerten Verdacht anknüpfen, der christliche Dreifaltigkeitsglaube verfallende einem latenten Tritheismus, wenn er die Rede von den drei Personen im Sinne dreier selbstbewusster Aktzentren interpretiere.¹³ Die

¹¹ W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 244. Vgl. neuerdings Kaspers Ausführungen zu dem »in seiner Barmherzigkeit mitleidenden Gott« im Horizont der Theodizeefrage: DERS., *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 2012, 121–132.

¹² J. B. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-empfindlichkeit in der Theologie*, in: W. OELMÜLLER (Hg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1994, 135. Nahezu wörtlich wieder aufgenommen in: DERS., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2011, 19, Anm. 26.

¹³ K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *MySal II*, Zürich 1967, 317–401. Um den Tritheismusverdacht abzuweisen, der im Horizont des modernen Personenverständnisses bei der Rede von drei göttlichen Personen aufkomme, hat Rahner bekanntlich vorgeschlagen, von drei »distinkten Subsistenzweisen« in Gott zu sprechen. Vgl. dazu B. J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians »Adversus Praxeam«*, Innsbruck 1986.

Unterscheidung zwischen biblischem Monotheismus und theologischer Trinitätslehre, die Metz in diesem Passus vornimmt, hätte Rahner allerdings befremdet, denn sie legt einen Gegensatz nahe, der nur stichhaltig wäre, wenn die theologische Interpretation der Dreifaltigkeit mit dem Begriff des *einen* Gottes tatsächlich unvereinbar wäre und abgelehnt werden müsste. Dass der christliche Trinitätsglaube demgegenüber gerade keine häretische Aberration vom biblischen Monotheismus, sondern dessen radikalisierte Fassung ist, hat Rahner selbst geltend zu machen versucht.¹⁴ Selbst Vertreter der »sozialen« Trinitätslehre versuchen ihre Reflexionen über die Communio zwischen Vater, Sohn und Geist in Gott als Fortschreibung des Monotheismus Israels verstehen, ohne in das Fahrwasser des Tritheismus oder gar Polytheismus zu geraten.¹⁵ Metz' skeptische Reserve gegenüber der Trinitätstheologie hat wohl vor allem darin ihren Grund, dass manche Entwürfe trinitarischer Kreuzestheologie das Leid der Geschichte auf den Gottesbegriff beziehen und einigermaßen ungeschützt von einer Passion in Gott sprechen. Die neue politische Theologie versucht gegenüber einer gesellschaftlich verbreiteten Tendenz der Apathie, die das Leid der anderen verdrängt oder vergisst, die Erinnerungssolidarität mit den Opfern zu stärken. Würde man das reale Leid der Geschlagenen der Geschichte in die innertrinitarische Gottesgeschichte aufheben, wäre damit den Leidenden nicht gedient. Metz konkretisiert seine Vorbehalte gegenüber der trinitätstheologischen Rede von einem Leiden Gottes in folgenden Fragen:

- »(1) Ist bei der Rede vom leidenden Gott nicht zuviel spekulative, gnosisnahe Versöhnung mit Gott hinter dem Rücken der menschlichen Leidensgeschichte am Werk?
- (2) Gibt es nicht auch und gerade für Theologen jenes negative Mysterium menschlichen Leidens, das sich auf keinen Namen mehr bringen lassen will?

¹⁴ Vgl. K. RAHNER, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in: *Schriften zur Theologie* XIII 129–143. Der Abschied von der Trinitätstheologie käme letzten Endes einer Preisgabe des *Proprium christianum* gleich, da die theologische Tiefendimension der Christologie, an der Metz ja auch festzuhalten gedenkt, wenn er eine transzendenzlose Jesulogie ablehnt, nicht angemessen expliziert werden könnte. Dieser Hinweis soll nicht ausschließen, dass die Kritik an Theologen, die sich extensiv über Subtilitäten der immanenten Trinitätstheologie äußern, berechtigt sein kann (vgl. dazu die polemische Anfrage von Metz: »Was wusste z. B. Thomas über das Innenleben Gottes? Heute wissen manche meiner katholischen und evangelischen Kollegen mehr darüber als über das Innenleben ihrer nächsten Angehörigen« – ebd. 135). Zur post-patriarchalischen Rede vom »uterus Patris« und einer »Gynäkologie Gottes des Vaters« bei Jürgen Moltmann vgl. die Rückfragen von K.-J. KUSCHEL, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München–Zürich 1990, 580ff.

¹⁵ Zur aktuellen Diskussion vgl. T. SCHÄRTL, *Trinitätstheologie*, in: T. MARSCHLER, DERS., *Dogmatik heute*, Würzburg 2014.

- (3) Wieso ist die Rede vom leidenden Gott nicht doch nur eine sublimen Verdopplung menschlichen Leidens und menschlicher Ohnmacht oder eine Verharmlosung der Negativität menschlichen Leidens? Und auch anders herum: Wieso ist die Rede vom solidarischen Gott, der mit uns leidet, nicht nur eine projektive Verdopplung unter dem anonymen Druck eines gesellschaftlich herrschenden Solidaritätsideals? [...]
- (4) Wieso führt die Rede vom Leiden in Gott bzw. vom Leiden zwischen Gott und Gott nicht doch zu einer Verewigung des Leidens? Geraten hier Gott und Mensch nicht unter eine quasi mythische Universalisierung des Leidens, die schließlich auch den Aufschwung, der dem Unrecht widerstehen will, bricht?
- (5) Oder ist vielleicht bei dieser Rede vom leidenden Gott zuviel Hegel im Spiel, zuviel Aufhebung der Negativität des Leidens in der durchschauten Selbstbewegung des absoluten Geistes, also doch zuviel Herabdeutung des Leidens auf dessen Begriff?«¹⁶

Diese Vorbehalte gegenüber der theologischen Rede von einem Leiden in Gott sind erheblich. Sie unterstellen, dass in den kritisierten Entwürfen – genannt werden neben Karl Barth Hans Urs von Balthasar, Eberhard Jüngel und Jürgen Moltmann – die theologische Vermittlung zwischen trinitarischer Kreuzestheologie und konkreter Leidensgeschichte unzureichend ist, und entzündeten sich am negativen Mysterium menschlichen Leids, das auf keinen Begriff mehr zu bringen ist. Der Verdacht, dass die trinitätstheologische Bearbeitung des Leidens die geschichtliche Konkretion des Leidens aus dem Blick verliert und die Perspektive der Opfer überspringt, motiviert die Absage an die Rede von einem leidenden Gott. Damit nehmen Metz' Rückfragen in ihrer Grundaussage Anliegen des klassischen Apathie-Axioms auf.¹⁷ Dieses hatte die Affekt- und Leidensunfähigkeit Gottes behauptet, um die göttliche Transzendenz und Freiheit gegenüber der Geschichte zum Ausdruck zu bringen. Es hatte allerdings zugleich das Problem offengelassen, wie das Leiden und Sterben Jesu am Kreuz mit der Leidensunfähigkeit Gottes zusammenzudenken sei. An dieser Frage arbeiten sich – auf unterschiedliche Weise – die von Metz kritisierten Entwürfe trinitarischer Kreuzestheologie ab. Sie versuchen zu bestimmen, wie Gott gedacht werden muss, wenn er sich mit dem Menschen Jesus von Nazareth in seinem Leiden identifiziert hat. Bleibt Gott auch angesichts des Leidens seines Sohnes der Apathische, als den ihn die griechische Metaphysik seit jeher begreift, oder muss von Gott eine gewisse Mitbetroffenheit ausgesagt

¹⁶ J. B. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-empfindlichkeit in der Theologie*, 135 (Nummerierung der Fragen J.-H.T.); *Memoria passionis*, 19f.

¹⁷ Vgl. H. FROHNHOFEN, *APATHEIA TOU THEOU*. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregor von Thaumaturgos, Frankfurt/M. 1987.

werden, soll das Ereignis von Golgotha nicht seiner theologischen Bedeutung entleert werden? Metz wehrt sich dagegen, »das Sohnesbewusstsein des Menschen Jesus von Nazareth gegenüber seinem göttlichen Vater gleichsinnig zu verstehen mit den Aussagen über einen innergöttlich gezeugten ewigen Sohn.«¹⁸ Mit Verweis auf die Zwei-Naturen-Lehre von Chalkedon glaubt er der Rede vom (Mit-) Leiden Gottes die theologische Legitimationsgrundlage entziehen zu können. Demnach sind die göttliche und die menschliche Wirklichkeit in der Person Jesu Christi 'unvermischt'. Aber kann man die Passion Christi so interpretieren, dass die menschliche Natur Jesu leidet und stirbt, während die göttliche in unberührter Seligkeit verharrt, ohne die zugleich geltende Bestimmung des 'ungetrennt' von menschlicher und göttlicher Wirklichkeit zu unterlaufen?¹⁹

2. Die Rede vom Leiden Gottes in Jürgen Moltmanns Theologie des Gekreuzigten

Jürgen Moltmann betreibt trinitarische Kreuzestheologie im Horizont der realen Leidensgeschichte der Welt.²⁰ Von ihm stammt die Aussage, »daß, wie das Kreuz Christi, auch *Auschwitz in Gott selbst* ist, nämlich hineingenommen in den Schmerz des Vaters, in die Hingabe des Sohnes und die Kraft des Geistes.«²¹ Dieses Wort setzt voraus, dass die Geschichte der Welt letztlich in der Geschichte Gottes selbst aufgehoben ist. Metz' Verdacht, dass hier das menschliche Leid in Gott nur verdoppelt wird, scheint demnach auf den ersten Blick bestätigt zu werden. Um die Stichhaltigkeit dieses Verdachts näher prüfen zu können, soll zunächst resümiert werden, wie Moltmann Kreuz und Trinität zusammendenkt und wie er den Ansatz einer trinitarischen Kreuzestheologie auf die konkrete Leidensgeschichte bezieht.

¹⁸ J. B. METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Memoria passionis*, 21.

¹⁹ Vgl. H. U. von BALTHASAR, *Ist der Gekreuzigte »selig«?*, in: IKaZ Communio 16(1987) 107–109, hier 108: »Alle Theologie, die (bis auf heutige Nachklänge) Christus am Kreuz nur in seinem 'unteren Seelenteil' leiden lässt, während seine Geisthöhe in himmlischer, seliger Schau verweilt, bricht dem Erlösungsdrama die Spitze ab; sie sieht nicht, dass der Sohn als ganzer die Situation der gottabgewendeten, sündigen Welt auf sich nimmt, ja durch seinen absoluten Gehorsam 'unterwandert' und damit entmächtigt.«

²⁰ Vgl. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München (1972) 61993; DERS., *Trinität und Reich Gottes*; DERS., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991. Dazu: M. WELKER (Hg.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch »Der gekreuzigte Gott«*, München 1979; J. NIEWIADOMSKI, *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien*, Innsbruck–Wien 1982; M. REMENYI, *Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns*, Regensburg 2005, bes. 66–180.

²¹ J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 266.

Um den Zusammenhang zwischen Kreuz und Trinität zu erhellen, ist es entscheidend, das Kreuz richtig in den Blick zu bekommen. Das ist nach Moltmann der Fall, wenn der historische Prozess, der zur Kreuzigung führte, zugleich als theologischer Prozess gelesen wird. Demnach ist nicht nur der Konflikt mit den jüdischen Autoritäten und den Repräsentanten der römischen Besatzungsmacht von Bedeutung. »Der theologische Konflikt Jesu mit dem Gesetzesverständnis der Pharisäer und sein theologisch-politischer Konflikt mit den Zeloten und Römern können zwar seine Verurteilung als Gotteslästerer und seine Kreuzigung als Aufrührer verständlich machen, aber noch nicht die eigentliche und innere Qual seines Leidens und Sterbens.«²² Diese wird erst ansichtig, wenn man die abgründige Gottesverlassenheit Jesu am Kreuz als ein Geschehen in Gott selbst auffasst. So kann Moltmann sagen: »Die Verlassenheit Jesu am Kreuz, die den Sohn vom Vater trennt, ist ein Geschehen in Gott selbst, ist stasis in Gott – ‘Gott gegen Gott’ –, wenn anders festgehalten werden soll, daß Jesus die Wahrheit in Gott bezeugt hat.«²³ Wenn man aber vom Kreuz her auf das Wesen Gottes rückschließt, hat das einschneidende Konsequenzen für den Gottesbegriff und die theologische Beurteilung des Theismus und Atheismus.

Die klassischen Attribute der Leidensunfähigkeit, der Unveränderlichkeit und Einheit Gottes, die den *theistischen* Gottesbegriff kennzeichnen, scheitern letztlich an der Realität des Kreuzes. Sie halten an der Apathie des göttlichen Wesens fest, ohne diese mit der geschichtlichen Passion Jesu Christi vermitteln zu können. Dieses Defizit lässt sich nach Moltmann u.a. an den Bemühungen der klassischen Zwei-Naturen-Lehre ablesen, die zwischen einer leidensunfähigen göttlichen und einer leidensfähigen menschlichen Natur unterscheidet, um die Gottheit des ewigen Logos von einer Verstrickung in die Passion freizuhalten.²⁴ Diese Bemühungen bleiben nicht nur unbefriedigend, weil sie das Geschick des Menschen Jesus

²² Ebd. 138.

²³ Ebd. 145. Moltmann riskiert sogar die folgende These: »Das Kreuz des Sohnes trennt Gott von Gott bis zur völligen Feindschaft und Differenz« (145). Und: »Die ‘Entzweiung’ in Gott muss den ganzen Aufruhr der Geschichte in sich enthalten« (233). Vgl. bei aller Affinität kritisch dazu: Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 3: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 299–305.

²⁴ Vgl. die Aussage aus dem Bekenntnis von Sirmium aus dem Jahr 351: »Wer hört, dass der einzgeborene Sohn Gottes gekreuzigt wurde, und sagt, seine Gottheit sei [...] einem Leiden oder einer Veränderung [...] unterlegen, der sei mit dem Anathema belegt« (DH 140). In ähnliche Richtung geht die Aussage aus dem *Tomus Damasi* von 382: »Wer sagt, dass beim Leiden am Kreuz Gott den Schmerz spürte und nicht das Fleisch mitsamt der Seele, mit dem der Sohn Gottes, Christus, sich bekleidet hatte – die Knechtsgestalt, die er angenommen hatte (vgl. Phil 2,7), wie die Schrift sagt –, der sei mit dem Anathema belegt« (DH 166). Oder die Aussage im *Symbolum Toletanum* aus dem Jahr 400: »Wer sagt oder glaubt, der Sohn Gottes habe als Gott gelitten, der sei mit dem Anathema belegt« (DH 196).

neben der Unberührbarkeit des ewigen Logos stehen lassen, sie entleeren auch – wie Moltmann wiederholt betont – das Kreuz um die Gottheit.²⁵ Wenn aber Gott nicht selbst in das Geschehen auf Golgatha involviert ist, dann kann die Leidensgeschichte Jesu nicht als Selbstoffenbarung Gottes verständlich gemacht und in ihrer universalen Bedeutung erschlossen werden. Dann stirbt mit Jesus ein gerechter Mensch, und sein Kreuz lässt sich unter die Kreuze der menschlichen Leidensgeschichte einreihen, ohne dass seine Singularität und Heilsrelevanz deutlich würde. Um diesem Bedeutungsverlust entgegenzusteuern, plädiert Moltmann für eine trinitarische Stauologie, die das Kreuz als Geschehen zwischen Vater und Sohn deutet. Diese trinitarische Explikation des Kreuzes führt konsequent zu einer »Revolution im Gottesbegriff«²⁶. Der abstrakte Monotheismus, der der griechischen Metaphysik verpflichtet war, wird fallengelassen und das Kreuz als geschichtlicher Prozess zwischen Vater, Sohn und Geist interpretiert. Moltmann geht es dabei ausdrücklich um eine Überwindung der »Dichotomie zwischen immanenter und ökonomischer Trinität«²⁷. Anders als trinitarische Kreuzestheologien, die in der Gemeinschaft wechselseitigen Andersseins zwischen Vater, Sohn und Geist die innertrinitarische Voraussetzung für die Offenbarung Gottes in der Geschichte sehen, fasst Moltmann das Kreuz direkt als den Inhalt der Trinitätslehre selbst. »Das Kreuz wird zum Materialprinzip der Trinität und die Trinität das Formalprinzip des Kreuzes.«²⁸

Dem Tod des Sohnes in Gottesverlassenheit entspricht der Schmerz des Vaters. Der Tod des Sohnes am Kreuz tangiert also auch den Vater, wenngleich Moltmann präzisierend anfügt, dass der Vater anders leidet als der Sohn. Statt von einem Patripassianismus, der den Vater direkt in das Drama der Leidensgeschichte verstrickt²⁹,

²⁵ J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 200: »Wird dieser [sc. der theistische] Gottesbegriff auf Christi Tod am Kreuz angewendet, so muss das Kreuz um die Gottheit entleert werden, denn Gott kann per definitionem nicht leiden und sterben« (vgl. auch ebd. 212 u.ö.). Vgl. DERS., *Trinität und Reich Gottes*, 36: »Gott selbst ist in die Passionsgeschichte Christi verwickelt, sonst könnte von dem Tod Christi keine erlösende Wirkung ausgehen.«

²⁶ J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 185, 189 u.ö.

²⁷ Ebd. 232.

²⁸ M. REMENYI, *Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns*, 70.

²⁹ Vgl. TERTULLIAN, *Adv. Prax* 1,29. Vgl. die lehramtliche Kritik am Patripassianismus, der eine Konsequenz des Modalismus bzw. Sabellianismus darstellt: »Denn wenn der Sohn derselbe ist wie der Vater, dann ist das Kreuz des Sohnes das Leiden des Vaters (*crux Filii passio Patris*); und alles, was der Sohn in der Gestalt des Knechtes im Gehorsam gegenüber dem Vater ertragen hat, das hat der Vater selbst ganz in sich aufgenommen« (DH 284).

spricht er von einem Patricompassianismus.³⁰ Der Vater ist mitbetroffen, er stirbt allerdings nicht. Zugleich ist das Kreuzesgeschehen von einer sich durchhaltenden Willenskonformität zwischen Vater und Sohn geprägt: Der Vater liefert den Sohn dem Leiden aus, der Sohn aber ist bereit, sich ausliefern zu lassen. In diesem Geschehen der bei aller Trennung sich durchhaltenden Hingabe von Vater und Sohn wird die lebensspendende Kraft des Geistes deutlich, die zur Auferweckung des Gekreuzigten von den Toten führt. Der Tod wird zu einem Moment in Gott selbst. Aber der Tod sieht sich auch mit der leidenschaftlichen Liebe Gottes konfrontiert, und seine Macht wird durch den Geist gebrochen.

Die Geschichte des Kreuzes offenbart die Geschichte des trinitarischen Gottes selbst: Gott ist im *Sohn* der, der sich freiwillig zugunsten der Menschen hingibt. Gott ist im *Vater* der, der den Sohn ausliefert und verlässt, zugleich aber auch voller Schmerz am Geschick seines Sohnes Anteil nimmt. Er ist schließlich als *Geist* der, der den Tod überwindet und eine verheißungsvolle Zukunft eröffnet. Die geistgewirkte Auferweckung des Sohnes ist nämlich nicht nur Trost für das individuelle Sterben, sondern eröffnet vor allem die eschatologische Hoffnung auf die Auferweckung aller: Sie begründet »die universale Hoffnung auf die neue Schöpfung in Christus«³¹. Die eschatologische Vollendung, die sich an Christus vorweg ereignet hat, steht noch aus, und erst mit dem Ende der Geschichte vollendet sich auch die Geschichte Gottes, weil erst im Eschaton das Leiden Gottes an der Negativität der Geschichte vollends aufgehoben sein wird. »Nur wenn alles Unheil, die Gottesverlassenheit, der unendliche Fluch der Verdammnis und das Versinken im Nichts in Gott selbst ist, ist die Gemeinschaft mit diesem Gott das ewige Heil [...]. Die 'Entzweiung' in Gott muß den ganzen Aufruhr der Geschichte in sich enthalten.«³² *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*.³³ Was aber trägt diese Konzeption eines im Kreuz mit sich entzweiten Gottes aus, der sympathetisch mit den Leiden der Menschen erst am Ende der Geschichte zur Einheit mit sich und damit zur Vollendung findet?

³⁰ J. MOLTSMANN, *Der mütterliche Vater und die Macht des Erbarmens*, in: DERS., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 45–53, hier 50.

³¹ J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 203.

³² Ebd. 233.

³³ Diese Formel steht bekanntlich dem vierten Buch von Goethes *Dichtung und Wahrheit* als Motto voran. Der Dichter selbst hat die dunkle Wendung bei Überlegungen über das Dämonische verwendet und wohl auf Napoleon bezogen. Zur mutmaßlichen Herkunft des Spruches und zur theologischen Deutung vgl. E. JÜNGEL, *Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre*, in: DERS., *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen 2003, 231–252.

Dieser mitleidende Gott nimmt dem neuzeitlichen *Protestatheismus* seinen Stachel. Wenn der Atheismus im Namen der unschuldigen Opfer gegen die Vorstellung eines allmächtigen und gütigen Gott protestiert und von der bedrückenden Realität des Negativen auf die Nicht-Existenz Gottes schließt, dann negiert er nach Moltmann den apathischen Gott des Theismus. Dieser Gott aber ist nicht der gekreuzigte Gott, um dessen Verständnis Moltmann ringt. Im Gegenteil, trinitarische Kreuzestheologie vermag das Wahrheitsmoment in der Leugnung eines apathischen Gottes durchaus aufzunehmen: Denn ein Gott, der nicht leiden kann, kann auch nicht lieben.³⁴ In der Kritik am theistischen Gottesbegriff kommt Moltmann also mit dem Protestatheismus überein. Gleichwohl weist er auf eine Gefahr hin, der verschiedene Gestalten des modernen Atheismus erliegen, wenn sie die Leugnung Gottes mit der Einführung von Ersatzidolen verbinden und den neuen Menschen, eine bestimmte Rasse oder Klasse als absolute Größen propagieren. Von dieser ideologischen Gestalt des Atheismus hebt Moltmann die kritische Theorie Max Horkheimers ab³⁵, die eine differenziertere Haltung einnimmt, wenn sie im Namen der ungerecht Leidenden den theistischen Gottesbegriff zwar für obsolet hält, zugleich aber die Hypostasierung von Surrogaten ideologiekritisch denunziert. Die Kritische Theorie führt allerdings in eine aporetische Lage: Einerseits scheint die geschichtliche Erfahrung die Vorstellung eines gerechten Gottes zu widerlegen. Andererseits ist die Sehnsucht, dass die Mörder nicht über die Opfer triumphieren, nur dann nicht illusionär, wenn eine Instanz angenommen werden kann, die auch den Toten Gerechtigkeit schafft. Diese Instanz aber kann keine endliche sein. Mit dieser kritischen Reserve gegenüber dem theistischen Gottesbegriff und dessen säkular-immanenten Surrogaten weist die kritische Theorie eine gewisse Nähe zur negativen Theologie des Bilderverbotes auf. Horkheimers Rede vom »ganz Anderen« ist Index dieser Abwehr von konkreten Bestimmungen.

Moltmanns trinitarische Kreuzestheologie beansprucht, die Anliegen Horkheimers aufzunehmen. Vom Kreuz her destruiert auch sie die theistischen Attribute Gottes und entlarvt deren säkulare Beerbungen als Ideologie. Zugleich vermag sie als Theologie des Leidens Gottes die aus der Theodizeefrage stammende Aversion

³⁴ Vgl. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 208.

³⁵ Vgl. M. HORKHEIMER: »Theologie ist – ich drücke mich bewußt vorsichtig aus – die Hoffnung, daß es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge.« Diese Hoffnung – heißt es wenig später – sei »Ausdruck einer Sehnsucht, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge« (*Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior, Hamburg 1970, 61f.). Die dialektische Haltung zur Gottesthematik zeigt sich auch in folgender Äußerung: »Sie [sc. die Kritische Theorie] weiß, dass es keinen Gott gibt, und doch glaubt sie an ihn« (*Gesammelte Schriften*, Bd. 14, Frankfurt/M., 508).

gegen einen apathischen Gott aufzunehmen. Die Theodizeefrage erweist sich so als der Horizont, vor dem die Bedeutung trinitarischer Kreuzestheologie allererst ansichtig wird. Sie denkt nämlich Gott als den, der beim Leidenden ist, und den Leidenden als den, der in Gott ist. Sie lässt damit den Leidenden in seiner Not nicht allein, sondern weist ihm einen Ort zu im trinitarischen Geschichtsprozess Gottes selbst, der letztlich – so Moltmanns Hoffnung – nicht scheitern kann. Wenn aber Gott selbst in das Geschick der Welt zutiefst involviert ist und sich vom Leid der Menschen betreffen lässt, dann kann im Namen des Leidens nicht mehr gegen ihn protestiert werden. Die Solidarität Gottes im Leid entschärft den Protest und dürfte das Hauptmotiv für Moltmanns Lehre von der Theopathie sein. In der Tat hebt Moltmann hervor, dass die Erkenntnis des gekreuzigten Gottes ohnmächtigen und leidenden Menschen helfe, ihre Situation anzunehmen. Ihr Schrei stimme letztlich ein in den Verlassenheitsschrei Jesu, ihr Leiden sei zutiefst Partizipation am Leiden Gottes. Die in der Auferweckung des Gekreuzigten eröffnete Gottesgerechtigkeit kommt allerdings nach Moltmann nicht nur den Entrechteten, sondern auch den Ungerechten zugute. »Die Botschaft der neuen Gerechtigkeit sagt, daß in der Tat die Henker nicht endgültig über ihre Opfer triumphieren werden. Sie sagt dann aber auch, daß die Opfer am Ende nicht über ihre Henker triumphieren werden. Es wird der triumphieren, der für die Opfer zuerst und dann auch für die Henker gestorben ist und dadurch eine neue Gerechtigkeit offenbart hat, die den Teufelskreis von Haß und Rache durchbricht und aus den verlorenen Opfern und Henkern eine neue Menschheit mit einer neuen Menschlichkeit macht.«³⁶ Neben der Solidarität Gottes mit den Leidenden wird damit auch der soteriologische Aspekt der Stellvertretung zur Geltung gebracht.³⁷

Jürgen Moltmann hat in seinem Buch *Trinität und Reich Gottes* und in einigen flankierenden Beiträgen zur Gotteslehre seine Theologie der »Passion Gottes« weiter vertieft. Dabei hat er deutlich gemacht, dass er die paradoxe Formel der Kirchenväter, die im Blick auf die Passion Christi vom »Leiden des leidlosen Gottes« gesprochen haben, für unbefriedigend hält. Statt vom Axiom der Apathie will er darum vom *Axiom der Leidenschaft Gottes* ausgehen. Die Passion des Gekreuzigten bestimmt er von daher als *Leiden des leidenschaftlichen Gottes*. Dass er mit dieser

³⁶ J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 165.

³⁷ Dass ohne Stellvertretung kein Heil für die Ungerechten zu erhoffen ist, hat MOLTSMANN dargelegt in dem Kapitel *Die Bedeutung des Kreuzes des auferstandenen Christus*, in: DERS., *Der gekreuzigte Gott*, 166–174. Seine Überlegungen zu einer möglichen Versöhnung zwischen Opfern und Tätern hat er später vertieft in seinem Beitrag *Gerechtigkeit für Opfer und Täter*, in: DERS., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 74–89 (vgl. auch das Kapitel *Der gefolterte Christus*, in: DERS., *Wer ist Christus für uns heute?*, Gütersloh 1994, 53–63).

Theologie der Passion in der Geschichte der Theologie nicht isoliert steht, hat er durch Auflistung einer ganzen Reihe von Vordenkern in der jüdischen und christlichen Tradition untermauert: die Theologie des göttlichen Pathos von Abraham Heschel³⁸, der die Rezeption des hellenistischen Gottesbegriffs in der jüdischen Religionsphilosophie von Philo über Maimonides bis hin zu Spinoza kritisiert und die anthropopathischen Aussagen der Schrift rehabilitiert; die weitverzweigte angelsächsische Diskussion über die Passibilität Gottes im 19. und 20. Jahrhundert, die sich am eucharistischen Opferbegriff entzündet hat; die Überlegungen des spanischen Dichters und Philosophen Miguel Unamuno zum Kummer Gottes sowie die theosophischen Reflexionen des russischen Denkers Nikolaj A. Berdjajew über eine »Tragödie in Gott«.³⁹

Das Gottesgeschehen auf Golgotha erhält in Moltmanns trinitarischer Passiologie letztlich die Bedeutung eines Ur-Datums, das alle Daten der menschlichen Leidensgeschichte – selbst Auschwitz – einbegreift. »Alle menschliche Geschichte, wie sehr sie von Schuld und Tod bestimmt sein mag, ist in dieser Geschichte Gottes, d.h. in der Trinität aufgehoben und in die Zukunft der Geschichte Gottes integriert. Es gibt kein Leiden, das in dieser Geschichte Gottes nicht Gottes Leiden, es gibt keinen Tod, der in dieser Geschichte auf Golgotha nicht Gottes Tod geworden wäre.«⁴⁰ Diese vorbehaltlose Einbeziehung des menschlichen Leidens in die Geschichte Gottes⁴¹ hat Moltmann an einer Passage aus dem Roman *La Nuit* von Elie Wiesel verdeutlicht:

»Die SS erhängte zwei jüdische Männer und einen Jungen vor der versammelten Lagermannschaft. Die Männer starben rasch, der Todeskampf des Jungen dauerte eine halbe Stunde. 'Wo ist Gott? Wo ist er?' fragte einer hinter mir. Als nach langer Zeit der Junge sich immer noch am Strick quälte, hörte ich den Mann wieder rufen: 'Wo ist Gott jetzt?' Und ich hörte eine Stimme in mir antworten: 'Wo ist er? Hier ist Er . . . Er hängt dort am Galgen.'«⁴²

Moltmann sieht in dieser Passage »einen erschütternden Ausdruck für die theologia crucis, die in der rabbinischen Theologie der Selbsterniedrigung Gottes an-

³⁸ Vgl. B. DOLNA, *Der Gegenwart Gottes preisgegeben. Abraham Joshua Heschel, Leben und Werk*, Mainz 2001.

³⁹ J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, 36–73.

⁴⁰ J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 232.

⁴¹ Vgl. J. MOLTSMANN, *Die Theodizeefrage*, 57: »Die unaussprechlichen Leiden in Auschwitz waren auch die Leiden Gottes selbst.«

⁴² J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 262. Vgl. dazu das Original: E. WIESEL, *Die Nacht zu begraben, Elischa*. Mit Vorreden von Martin Walser und François Mauriac, Frankfurt/M.–Berlin 1996, 93f.

gelegt ist«, und merkt an: »Jede andere Antwort wäre Blasphemie. Es wird auch keine andere christliche Antwort auf die Frage dieser Qual geben. Hier von einem leidensunfähigen Gott zu sprechen, würde Gott zum Dämon machen.«⁴³ Moltmann paraphrasiert die Szene der Hinrichtung in eigenen Worten und legt durch seinen Kommentar nahe, dass der Protagonist durch die drei Galgen an Golgotha erinnert werde, wo Jesus zwischen den beiden Schächern gekreuzigt wurde und so eine Gotteserfahrung im Sinne des mitleidenden Gottes mache. Der Protagonist des Buches – das literarische *alter ego* Elie Wiesels – wird durch die Hinrichtung des Knaben aber gerade in eine radikale religiöse Krise geführt, die in eine scharfe Gottes-Anklage einmündet: »Gepriesen sei der Name des Ewigen! Warum, warum soll ich ihn preisen? Jede Faser meines Wesens sträubt sich dagegen. Nur weil er Tausende seiner Kinder in Gräben verbrennen ließ? Nur weil er sechs Gaskammern Tag und Nacht, Sabbat und Festtag arbeiten ließ. Nur weil er in seiner Allmacht Auschwitz, Birkenau, Buna und so viele andere Todesfabriken geschaffen hatte? Wie sollte ich zu ihm sagen: Gepriesen bist Du, Ewiger, König der Welt, der Du uns unter den Völkern erwählt hast, damit wir Tag und Nacht gefoltert werden.«⁴⁴ Die Erfahrungen, die Elie Wiesel durchmachen musste, lassen ihn die Doxologien nicht mehr mitsprechen, die seine Väter selbstverständlich gesprochen haben⁴⁵, sie führen ihn vielmehr, mit Metz gesprochen, in ein *Leiden an Gott*, eine Art *Gottespassion*, die trotz des Äußersten an Gott festhält. Nachträglich wird dieser Prozess der Krise und Transformation des Gottesverhältnisses beschrieben, wenn es in Wiesels Roman weiter heißt: »Ich war der Ankläger und Gott war der Angeklagte. Meine Augen waren sehend geworden, und ich war allein, furchtbar allein auf der Welt, ohne Gott, ohne Menschen. *Ohne Liebe und ohne Mitleid*. Ich war nur noch Asche...«⁴⁶ Man sieht schon an diesen wenigen Zeilen, dass Moltmanns methodisches Vorgehen, eine eindrückliche Passage aus dem literarischen Zusammenhang herauszunehmen, um damit theologische Intentionen zu illustrieren⁴⁷, nicht unproblematisch ist. Die kreuzestheologische Deutung der Szene aus Elie Wiesels *La nuit*, die sich für einen christlichen Theologen nahelegen mag,

⁴³ J. MOLTMAN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 262.

⁴⁴ Ebd. 95.

⁴⁵ Vgl. auch die gebrochene Doxologie »Gelobt seist du, Niemand« in Celans *Psalm*. Vgl. dazu meinen Versuch: *Jenseits von Lob und Klage? Annäherungen an Paul Celans Psalm*, in: A. BODENHEIMER, J.-H. TÜCK (Hg.), *Klagen, Bitten, Loben. Formen religiöser Rede in der Gegenwartsliteratur*, Ostfildern 2014, 35–52.

⁴⁶ Ebd. 96.

⁴⁷ Vgl. R. BAUCKHAM, *Theodicy from Ivan Karamazov to Moltmann*, in: *Modern Theology* 4(1987), 83–97, hier 86–88.

hat keinen Anhalt am Text.⁴⁸ Sie ist darüber hinaus mit der Schwierigkeit behaftet, dass auch im Blick auf Anders- oder Nichtgläubige von einer Teilnahme am Leiden Gottes gesprochen werden muss. Wenn man – wie Moltmann – von einem inklusiven Verständnis der Passion Christi ausgeht und die Auffassung vertritt, dass Golgotha alles Leid der Welt umgreift, wird man jedenfalls die Konsequenz ziehen müssen, auch denen, die ihr Leid anders deuten, eine anonyme Partizipation am trinitarischen Geschichtsprozess zuzusprechen.⁴⁹

Damit ist die vielleicht gravierendste Rückfrage berührt, die sich an Moltmanns Konzeption einer trinitarischen Kreuzestheologie stellen lässt. Die Aufhebung der realen Leidensgeschichte in die trinitarische Gottesgeschichte scheint nämlich eine gewisse Erlösungsbedürftigkeit Gottes selbst zur Folge zu haben: »Mit der Erlösung der Welt und der Menschen zur Freiheit und Gemeinschaft ist darum immer auch der Prozess der Erlösung Gottes von den Leiden seiner Liebe verbunden.«⁵⁰ Dadurch aber, dass die Geschichte des dreieinigen Gottes mit der Weltgeschichte korreliert wird, fällt die Vollendung Gottes mit dem Ende der Welt zusammen. Die Identifikation Gottes mit dem Drama der Geschichte droht die immanente Trinität in die Geschichte zu verstricken und allen gegenteiligen Beteuerungen zum

⁴⁸ Treffender scheint mir die Deutung von J.-M. LUSTIGER, *Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund*, Augsburg 2003, 49f., der – auf Elie Wiesels *La Nuit* Bezug nehmend – von der *Nacht des Glaubens* spricht. Er sieht die eigentliche Sünde des Herodes darin, durch die Ermordung der Kinder Betlehems Rahel an Gott irre werden zu lassen – und überträgt dies auf die Verbrechen der Nazis, die vielen Juden nicht nur das Leben, sondern auch die Religion ihrer Väter genommen haben.

⁴⁹ Vgl. die Rückfragen von Alice L. und A. Roy ECKARDT, *Long Night's Journey into Day. A Revised Retrospective on the Holocaust*. Forewords by Franklin H. Littell and Irving Greenberg, Detroit u.a. 1988, 102–123, bes. 112ff. »What could be more uncompassionate than the trinitarianization [sic], the Christianization of Auschwitz, of those poor souls who, had they been allowed the choice, would have in many instances willingly inhaled the gas and entered the flames rather than accede to any trinity of the Christian God?« (ebd. 114). Auch Johann Baptist METZ hält einen christlichen Kommentar zu diesem Text für problematisch: »Wer eigentlich darf die hier angedeutete Antwort auf die Gottesfrage – 'Wo ist Gott? – Hier ist er. Er hängt am Galgen.' – zu geben versuchen? Wer, wenn überhaupt, kann das sagen? Ich meine, dass das nur der mit all den Kindern in Auschwitz zu Tode bedrohte Jude sagen darf, er ganz allein. Hier gibt es keine andere 'Identifizierung' Gottes – weder so sublim wie bei Jürgen Moltmann noch so zurückhaltend-bescheiden wie bei Dorothee Sölle, hier versagt m.E. jede christlich-theologische Identifizierung Gottes« (DERS., *Im Angesicht der Juden*, 386). Vgl. demgegenüber die zustimmende Rezeption von Moltmanns Wiesel-Kommentar bei P. LAPIDE, *Warum kommt er nicht?*, Gütersloh 1988, 72. Moltmann selbst hat später eine vorsichtiger Deutung vorgelegt, ohne allerdings an seiner theologischen These, dass Gott »nicht als Herr der Geschichte, sondern als das Opfer unter Millionen von Opfern« anwesend sei, Änderungen vorzunehmen. Vgl. DERS., »Die Grube«: – »Wo war Gott?«. *Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*, in: M. GÖRG, M. LANGER (Hg.), *Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz*, Regensburg 1997, 45–60, hier 51f.

⁵⁰ J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, 75.

Trotz die göttliche Freiheit zu beeinträchtigen.⁵¹ Sie rückt damit in eine gewisse Nähe zu Hegel. Dieser hatte die Kenosis Gottes in das andere seiner selbst für notwendig gehalten, damit das arme und abstrakte Sein Gottes über die Geschichte und deren Negationen zu einem konkreten und bestimmten Sein komme. Auch wenn Moltmann die Eintragung einer Notwendigkeit in den Gottesbegriff vermeiden will, indem er die leidenschaftliche Liebe Gottes, die *passio caritatis*, als Motiv für sein Leiden am Kreuz ansetzt, so kann seine Gotteslehre eine gewisse Entwicklungsbedürftigkeit von Gott doch nicht fernhalten. Wiederholt hebt er in loser Anknüpfung an das neuplatonische Axiom *bonum diffusivum sui* hervor, dass die selige Liebe zwischen Gleichen irgendwie unerfüllt bleibe, wenn sie sich nicht schöpferisch über sich selbst hinaus an das Ungleiche mitteile. »Das Gleiche ist dem Gleichen nicht genug.«⁵² Hans Urs von Balthasar hat deswegen Moltmanns Theologie attestiert, sie übernehme die »Zweideutigkeit Hegels«⁵³, dass es ohne den Schmerz und den Tod am Kreuz die Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist gar nicht gebe.

3. Freiwilliges Leiden aus Liebe – das Anliegen der trinitarischen Kreuzestheologie

Sowohl Johann Baptist Metz als auch Jürgen Moltmann, deren Theologie von biographischen Erfahrungen im Zweiten Weltkrieg nachhaltig geprägt wurde⁵⁴,

⁵¹ Vor diesem Problemhintergrund sieht Roland FABER in Moltmanns trinitarischer Kreuzestheologie eine »Re-Mythologisierung Gottes« am Werk (vgl. DERS., *Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes*, Würzburg 1995, 302–343, hier 338f.).

⁵² Ebd. 76.

⁵³ H. U. von BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. IV: *Endspiel*, Einsiedeln 1983, 205. In die gleiche Richtung zielt die Kritik von W. KASPER, *Revolution im Gottesverständnis? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns »Der gekreuzigte Gott«*, in: WELKER (Hg.), *Diskussion*, 140–148.

⁵⁴ Auf die biographischen Hintergründe seiner Theologie hat Jürgen MOLTSMANN (geb. 1927) hingewiesen in seinem Beitrag: *Mein theologischer Weg*, in: DERS., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 221–240. Moltmann, der die Zerstörung Hamburgs im Juli 1943 miterlebt und nach einem Fronteinsatz drei Jahre in Kriegsgefangenschaft verbracht hat, verweist auf die bleibende Bezogenheit seiner Gottesrede auf die Leidenserfahrungen des 20. Jahrhunderts: »Dieses Nicht-mehr-von-Gott-reden-Können und Doch-von-Gott-reden-Müssen angesichts der konkreten Erfahrungen von erdrückender Schuldlast und grauenhafter Sinnlosigkeit in meiner Generation ist vermutlich die Wurzel meiner theologischen Bemühungen, denn das Nachdenken über Gott führt mich immer wieder in jene Aporie zurück« (ebd. 222). – Johann Baptist METZ (geb. 1928) hat als 16jähriger Soldat eine traumatische Erfahrung machen müssen, die seine Theologie nachhaltig geprägt hat: »Eines Abends schickte mich der Kompanieführer mit einer Meldung zum Bataillonsgefechtsstand. Ich irrte die Nacht über durch zerschossene, brennende Dörfer und Gehöfte, und als ich am Morgen darauf zu meiner Kompanie zurückkam, fand ich nur noch Tote, lauter Tote, überrollt von

betreiben Theologie unter dem Zeitindex 'nach Auschwitz'. Beide haben ein waches Sensorium für die politischen Implikationen von Theologie und stellen ihre Überlegungen in den Horizont der Theodizeefrage – nicht im Sinne des philosophischen Projekts einer theoretischen Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel, sondern im Sinne der eschatologischen Rückfrage an Gott angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt. Metz versteht in diesem Zusammenhang *Gottespassion* als menschliche *Leidenschaft für Gott*, die gerade in Grenzsituationen des Gottvermissens, der Not und Verzweiflung in ein *Leiden an Gott* führen kann. Der Schrei des Gekreuzigten nach Gott ist für ihn das Paradigma einer Mystik des Leidens an Gott.⁵⁵ Dass unter dem Titel der Gottespassion auch eine *Leidenschaft Gottes für den Menschen* thematisiert werden könnte, kommt bei Metz hingegen kaum in den Blick. Die in der Passion Jesu Christi bereitliegenden soteriologischen Potentiale der *compassio* des Gekreuzigten mit den Leidenden und des stellvertretenden Sterbens für die Schuldiggewordenen bleiben weithin unbedacht. Hier aber ist der Ansatzpunkt von Jürgen Moltmann, der unter Gottespassion zunächst und vor allem die *Leidenschaft Gottes für den Menschen* versteht, die sich in der Passion Jesu Christi zeigt. Golgotha ist für ihn Manifestation der *passio caritatis*, Anzeichen der leidenschaftlichen Liebe Gottes, der sich an die Seite der Opfer stellt und die Schuld der Täter stellvertretend sühnt. Um sein Verständnis der leidenschaftlichen Liebe Gottes zu untermauern, hat Moltmann an einen wichtigen Text des Origenes erinnert, der den Horizont der philosophischen Gotteslehre überschreitet und die Sympathie Gottes mit den Leiden der Menschen stark macht:

»In seiner Barmherzigkeit leidet Gott mit (sumpa,scei), er ist nämlich nicht herzlos (wörtlich: "ohne Eingeweide": ἄσπλαγχος).«⁵⁶ »Er, der Erlöser stieg auf die Erde herab aus Mitleid mit dem Menschengeschlecht. Er hat unsere Leiden (*passiones*) gelitten, bevor er das Kreuz erlitt und bevor er sich würdigte, unser Fleisch anzunehmen; denn hätte er nicht (zuvor) gelitten, so wäre er nicht in den Wandel des menschlichen Lebens eingetreten. Zuerst hat er gelitten, dann stieg er herab und wurde sichtbar. Was ist das für ein Leiden, das er für uns erlitt? Das Leiden ist Liebe (*Caritas est passio*). Und der Vater selbst, der Gott des Alls, 'langmütig und von großer Erbarmung' (vgl. Ps 102,8) leidet er nicht auch in gewisser Weise? Oder weißt du nicht, dass er, wenn er sich zu den Menschen herablässt, menschliches Leiden leidet? 'Es ertrug der Herr, dein Gott, deine Sitten, wie wenn ein Mensch seinen

einem kombinierten Jagdbomber- und Panzerangriff. Ich konnte ihnen allen, mit denen ich noch tags zuvor Kinderängste und Jungenlachen geteilt hatte, nur noch ins erloschene tote Antlitz sehen. Ich erinnere nichts als einen lautlosen Schrei.« DERS., *Memoria passionis*, 93f.

⁵⁵ Vgl. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 24: »Sein Schrei am Kreuz ist der Schrei jenes Gottverlassenen, der seinerseits Gott nie verlassen hat. In der Gottverlassenheit des Kreuzes bejaht er einen Gott, der noch anders und anderes ist als das Echo unserer Wünsche.«

⁵⁶ Vgl. ORIGENES, *Selecta in Ezechielem* c. 16 (PG 13, 812 A).

Sohn erträgt' (Dtn 1,31). So erträgt Gott unsere Sitten, wie der Sohn Gottes unser Leiden trägt. Selbst der Vater ist nicht leidensunfähig (*Ipse pater non est impassibilis*). Wenn er angerufen wird, erbarmt er sich und fühlt den Schmerz mit. Er erleidet ein Leiden der Liebe (*passio caritatis*) und wird etwas, was er wegen der Größe seiner Natur nicht sein kann, und hält unsertwegen menschliche Leiden aus.⁵⁷

Diese Passage aus den Ezechiel-Homilien des Origenes, die Henri de Lubac einen »erstaunlichen, ja wunderbaren Text«⁵⁸ genannt hat, ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Zunächst wird (1) von einem Mitleiden Gottes – Sympathie – aus Barmherzigkeit gesprochen. Demnach beeinträchtigt es die Vollkommenheit Gottes nicht, wenn man ihm Leidensfähigkeit zuschreibt, im Gegenteil: würde Gott die Leidensfähigkeit abgesprochen, bliebe er »herzlos« und damit ohne Liebe. Sodann wird (2) das Motiv für die Menschwerdung bereits im präexistenten Mitleiden des Erlösers mit den Leiden der Menschen angesetzt. Schon vor der Menschwerdung Gottes gibt es eine *compassio* mit den Menschen. Dieses Mitleiden wird als Leiden bzw. Leidenschaft der Liebe – als *passio caritatis* – näher qualifiziert. Der göttliche Erlöser wird also nicht unfreiwillig durch ein äußeres Widerfahrnis affiziert oder durch Leidenschaften beherrscht, vielmehr ist die Passion Ausdruck seiner freien Liebe. Darüber hinaus – und das ist für eine Theopathie im Horizont trinitarischer Gotteslehre wichtig – unterscheidet Origenes (3) klar zwischen dem Leiden des Sohnes und dem (Mit-)Leiden des Vaters. Der Sohn nimmt das Geschick eines Menschen auf sich und erleidet die Passion, aber auch der Vater lässt sich affizieren: er erduldet nicht nur das Tun und Lassen der Menschen, ihre »Sitten«, er bleibt auch angesichts des Leidens des Sohnes nicht unempfindlich oder »leidenschaftslos«: *Ipse pater non est impassibilis*. Schließlich deutet Origenes (4) eine ontologische Spannung an, wenn er sagt, dass Gott der Vater »etwas wird, was er wegen der Größe seiner Natur nicht sein kann«. Mit den Termini 'Sein' und 'Werden' ist die Frage nach dem Verhältnis von Ewigkeit und Zeit, Gott und Geschichte angesprochen. In der klassischen Ontologie ist das Göttliche unbedürftig, apathisch, ohne Veränderung, geschichtstranszendent. Origenes überschreitet diesen ontologischen Rahmen, wenn er sagt, dass dieses Sein Gottes etwas wird, da es zur Vollkommenheit Gottes gehört, ein Verhältnis zur Geschichte eingehen zu können.

⁵⁷ ORIGÈNE, *Homilia VI, 6 in Ezechielem*, in: *Homélies sur Ézéchiél*, ed. M. Borret (Sources Chrétiennes, Bd. 352), Paris 1989, 228f.

⁵⁸ H. de LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968, 284–289, hier 285. Dort auch der Verweis auf das schöne Wort des Bernhard von Clairvaux: *impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* (*In Cant.* 26, 5, PL 183, 906) – ein Wort, das Moltmann zur theologischen Legitimation seiner Lehre vom »Patricompassianismus« hätte anführen können.

Gerade diese ontologische Spannung, die das Werk des Origenes selbst durchzieht, hat in der Forschung unterschiedliche Deutungen hervorgerufen. Alle Interpreten versuchen die Frage zu klären, wie Origenes, dessen spekulatives Denken von der neuplatonischen Philosophie beeinflusst ist und der wiederholt die Einheit, Unveränderlichkeit und Apathie Gottes ausdrücklich gelehrt hat⁵⁹, an einigen Stellen seines Werkes auch von einer Passibilität Gottes sprechen kann. Ist dies nicht ein Widerspruch? Lehrt der alexandrinische Theologe nicht durchgängig die Vollkommenheit und Apathie Gottes – und macht nur Konzessionen an das weniger gebildete Volk, wenn er in seinen Homilien gewissermaßen in pädagogischer Absicht vom Leiden Gottes spricht?⁶⁰ Oder muss die Spannung werkgenetisch erklärt werden – dergestalt, dass der frühe Origenes in *De principiis* und im Johannes-Kommentar noch die strikte Leidensunfähigkeit Gottes vertreten hat und erst in späteren Werken zu einer deutlicher biblischen Sicht vorgedrungen ist? Oder handelt es sich in den Ezechielhomilien lediglich um einen »punktuellen Durchbruch biblischen Denkens«⁶¹, während das sonstige Werk des Origenes der philosophischen Ontologie verpflichtet bleibt? Oder muss man die Spannung in den Schriften des Origenes als »Paradoxon«⁶² stehen lassen?

Theo Kobusch, der diesen Streit der Interpretationen knapp und mit den entsprechenden bibliographischen Angaben resümiert, hält alle diese Deutungen für unbefriedigend, da sie von einem Gegensatz ausgehen, der der Sache nach nicht besteht, zumindest dann nicht, wenn man die besondere Beziehung zwischen Wesen und Freiheit Gottes bei Origenes beachtet. Demnach ist es nicht das Wesen Gottes, das die Freiheit bestimmt, sondern umgekehrt: die Freiheit Gottes bestimmt sein Wesen. »Die Freiheit ist das Größere, das Umfassendere gegenüber dem Wesen.«⁶³

⁵⁹ Vgl. ORIGENES, *De principiis*, II, 4,4: *deus penitus impassibilis*; *Selecta in Ezechielem* c. 16 (PG 13, 809 D): »Gott ist apathisch, wie er auch unveränderlich ist – ὁ θεὸς ἀπαθὴς ἐστὶν ὡς καὶ ἄτρεπτος« Weitere Stellen bei FROHNHOFEN, *Apatheia tou theou*, 197–200.

⁶⁰ Vgl. im Sinne der Akkommodation die Aussage bei ORIGENES, *Hom. in Num.* 23,2 (GCS 30, 213f): »Alle diese Redewendungen: Gott weint oder freut sich, verabscheut oder liebt, sind als Ausdrücke aufzufassen, in welchen die Schrift (*tropice et humano more*) sich an die Gewohnheiten der menschlichen Sprache anpasst. Denn die göttliche Natur kennt keinen Affekt der Leidenschaft oder der Veränderung; sie bleibt zu jeder Zeit unbeweglich und unerschütterlich auf dem Gipfel ihrer Schönheit.« Ähnlich *Contra Celsum* IV, 71f.

⁶¹ So W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes*, Paderborn 1974, 128–138, hier 138.

⁶² So FROHNHOFEN, *Apatheia tou theou*, 201, mit Verweise auf den Satz: »In seiner Menschenliebe litt der Leidensunfähige das Mitleid – ὡς φιλόανθρωπος πέποιθεν ὁ ἀπαθὴς τῷ σπλαγχνισθῇ νῦν« (*Comm. in. Matt.* 10,23 – GCS 40,33).

⁶³ So Theo KOBUSCH, *Kann Gott leiden? Zu den philosophischen Grundlagen der Lehre von der Passibilität Gottes bei Origenes*, in: *Vigiliae Christianae* 46 (1992) 328–333, hier 331. Auf die Bedeutung der Freiheitslehre des Origenes hatte Kobusch bereits in einem früheren Aufsatz hingewiesen, vgl.

Die statische Wesens-Ontologie wird demnach aufgesprengt und die Freiheit als bestimmendes Motiv in den Gottesbegriff eingetragen. Souveränität und Leiden Gottes müssen dann kein Gegensatz mehr sein, wenn Gott aus freier Liebe entscheidet, dem anderen seiner selbst zugewandt zu sein. Jürgen Moltmann dürfte an diese Deutungslinie anschließen, wenn er die Passion der Liebe Gottes als Axiom der trinitarischen Gotteslehre ansetzt, um die Vorherrschaft des Apathie-Axiom in der Theologie zu korrigieren. Die Passion Jesu Christi am Kreuz als Ausdruck der leidenschaftlichen Liebe Gottes lässt den Vater nicht unberührt, er kann mitleiden, da er es will.⁶⁴

Für Metz hingegen ist der Gottesverlassenheitsschrei am Kreuz Anzeichen des äußersten Leidens *an* Gott, nicht aber des Leidens Gottes *mit* den Menschen und *für* die Menschen. Der weitgehende Ausfall einer theologischen Deutung des Kreuzesgeschehens dürfte bei Metz seinen Grund in der Weigerung haben, die Implikationen von Golgotha für den Gottesbegriff zu bedenken. Ausdrücklich verwahrt er sich dagegen, die Rede vom leidenden Gott christologisch zu verankern. Mit seinem Lehrer Karl Rahner hält er daran fest, dass das Sohnesbewusstsein des armen Menschen Jesus von Nazareth gegenüber seinem göttlichen Vater nicht gleichsinnig zu verstehen sei mit den Aussagen über einen innergöttlich gezeugten ewigen Sohn.⁶⁵ Metz bezieht sich hier auf Rahners Kritik an gewissen Tendenzen innerhalb der Gegenwartstheologie, die der Gefahr einer christologischen Vermischung von menschlicher und göttlicher Natur zu erliegen drohen. Rahner selbst akzentuiert das chaledonische »unvermischt« zwischen menschlicher und göttlicher Natur, wenn er herausstellt: »Tod und Endlichkeit gehören nur zur kreatürlichen Wirklichkeit Jesu, stehen diesseits des unendlichen Abstandes zwischen Gott und Kreatur auf der kreatürlichen Seite des Gottmenschen; der ewige Logos in seiner Gottheit aber könnte als solcher keine Geschichtlichkeit, keinen gehorsamen Tod

DERS., *Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie*, in: ThQ 165 (1985) 94–105, wo folgende These als »Mittelpunkt der Philosophie des Origenes« angegeben wird: »Die Freiheit ist nicht von einem Wesen abhängig, sondern sie bestimmt das Wesen selbst« (98). Vgl. auch E. SCHOCKENHOFF, *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes*, Mainz 1990, 170: »Origenes denkt das Absolute nicht als das namenlose Eine, das in seiner radikalen Transzendenz nur für sich selber frei ist, sondern als *libertas ingenta*, als die ungeschaffene Freiheit, die sich immerfort freien Vernunftwesen teilt.«

⁶⁴ Vgl. auch die gegen Schleiermacher, der jede Passibilität von Gott ferngehalten wissen wollte, gerichtete Aussage von K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, 416: »Das Woher des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit hat kein Herz. Der persönliche Gott aber hat ein Herz. Er kann fühlen, empfinden, affiziert sein. Er ist nicht unberührbar.«

⁶⁵ J. B. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-empfindlichkeit in der Theologie*, 135; *Memoria passionis*, 21.

erleiden [...] Der 'reine Chalkedoniker' wird immer sagen, Gottes leidlose, heilige Seligkeit habe uns 'formaliter' erlöst und nicht ein in das Innere Gottes – als solchen selbst – hineinspekuliertes Irdisches und Endliches.«⁶⁶ Rahner hat diese Kritik in einem Interview konkretisiert und seine Reserve gegenüber den Entwürfen von Jürgen Moltmann und Hans Urs von Balthasar verdeutlicht: »Ich würde sagen, dass es eine moderne Tendenz (ich will nicht sagen Theorie, aber doch Tendenz) gibt – sowohl bei Hans Urs von Balthasar wie bei Adrienne von Speyr (natürlich bei dieser noch viel mehr), aber auch unabhängig davon bei Moltmann –, die eine Theologie des Todes Gottes konzipiert, welche mir im Grunde genommen gnostisch erscheint. Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht.«⁶⁷ Rahner vertritt stattdessen die These, dass nur einem *Deus impassibilis et immutabilis* eine wirkliche tröstende Bedeutung zukomme.

Ohne hier Rahners Soteriologie vor dem Hintergrund seiner Inkarnations- und Trinitätstheologie nochmals ausführlich aufzuarbeiten⁶⁸, bleibt doch zu fragen, ob sich die Passion auf die leidende menschliche Natur beschränken lässt, ohne dass auch in irgend einer Weise Gott selbst mitbetroffen wäre. Diese Rückfrage drängt sich jedenfalls auf, wenn die Rede vom mitleidenden Gott so konzipiert wird, dass Gott nicht zum unfreiwilligen Opfer der Leidensgeschichte dieser Welt wird, sondern – im Gegenteil – die ökonomische Kenose des Sohnes in der freien Selbstbestimmung des trinitarischen Gottes verankert ist. Der Gedanke, dass Gott sich selbst zum Leiden bestimmt hat und diesem unbedingten Selbsteinsatz *pro nobis* eine eminent tröstende Bedeutung zukommen kann, kommt weder bei Metz noch bei Rahner zum Tragen. Sie gehen davon aus, dass nur ein leidloser, seliger Gott den leidenden Menschen erlösen könne und befürchten eine mythologische Verstrickung Gottes in die Geschichte, falls dieser vom Passionsgeschehen selbst mitbetroffen würde. Anders trinitarische Kreuzestheologie: Sie sieht gerade in der Passion des Gekreuzigten den Grund der Erlösung und hält es für unverzichtbar zu klären, wie Gott selbst in dieses Geschehen involviert ist. Der Begriff der *passio activa* hat in diesem Zusammenhang die Funktion, den freien Selbsteinsatz Gottes in Jesus Christus so zu bezeichnen, dass die mythologische Vorstellung eines ge-

⁶⁶ K. RAHNER, in: *Jesus Christus – Sinn des Lebens*, in: DERS., *Schriften zur Theologie* XV, Einsiedeln 1983, 206–216, hier 212.

⁶⁷ K. RAHNER, *Im Gespräch*, Bd. 1, hrsg. v. P. Imhof u. H. Biallowons, München 1982, 246.

⁶⁸ Vgl. R. KRENSKI, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Einsiedeln 1990, 298–310; R. FABER, *Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes*, Würzburg 1995, 364ff, sowie die kritische Auseinandersetzung von G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1997, 340–349.

genüber den Gräueln der Geschichte ohnmächtigen Gottes abgewehrt wird. Die Rede vom leidenden Gott ist – positiv gewendet – dann angemessen, wenn sie sich auf das Motiv der freien Liebe rückbezieht. Deshalb kann im Anschluss an Origenes als hermeneutisches Kriterium passilogischer Aussagen festgehalten werden: »Wenn du von Leidenschaften Gottes hörst, beziehe es immer auf die Liebe. Gott ist deshalb ein Leidender, weil er ein Liebender ist; die Thematik des leidenden Gottes folgt aus der Thematik des liebenden Gottes und verweist immerfort auf sie. Der eigentliche Überschnitt des christlichen Gottesbegriffs liegt darin, dass Gott Liebe ist.«⁶⁹

Mit der Freilegung des Motivs der Freiheit aus Liebe ist aber nicht nur die Neuauflage eines kruden Patripassianismus vermieden, sondern zugleich der bei Metz nicht näher präzierte Verdacht des *Hegelianismus* entkräftet, vorausgesetzt, diese interpretationsbedürftige Kennzeichnung⁷⁰ soll insinuieren, dass die Selbstkonstitution Gottes als abhängig gedacht wird von dessen Selbstentäußerung an die Welt und ihre Geschichte (wie es ansatzweise bei Moltmann der Fall ist). Darüber hinaus wird man vom Gedanken der freien Selbstbestimmung Gottes her den *Projektionsverdacht* zurückweisen müssen. Es trifft nicht zu, dass – wie Metz unterstellt – ein gesellschaftlich vorhandenes Solidaritätsideal theologisch in Gottes Wesen hineinprojiziert oder – wie Rahner mutmaßt – ein Endliches in das Innere Gottes hineinspekuliert würde; vielmehr bietet das Kreuzesgeschehen als Offenbarung der äußersten Zuwendung Gottes selbst den Anlass, die Möglichkeitsbedingungen einer solchen Zuwendung trinitarisch zu bedenken und sie in der freien Selbstbestimmung der göttlichen Liebe anzusetzen. Es geht nicht darum, *menschliches Leid* auf Gott zu übertragen, sondern darum, das theologische Datum ernst zu nehmen, dass *Gott sich selbst* im Gekreuzigten als Mitbetroffener und Mitleidender gezeigt hat. Genauso, wie man Metz falsch interpretieren würde, wollte man seine Betonung der Leidlosigkeit Gottes als theologische Verdopplung der grassierenden Apathie der spätmodernen Erlebnisgesellschaft deuten, die er andernorts ja scharf

⁶⁹ So J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1990, 50.

⁷⁰ Die unterschiedlichen theologischen Auseinandersetzungen mit dem Trinitätsdenken Hegels scheinen darin übereinzukommen, dass im Blick auf das Verhältnis zwischen Gott und Welt eine letzte Zweideutigkeit bleibt. Passagen, in denen Hegel die Schöpfung von einer innergöttlichen Selbstbestimmung Gottes abhebt, stehen andere Aussagen entgegen, in denen die Abhängigkeit der Selbstkonstitution Gottes von der Welt und ihrer Geschichte ausdrücklich betont wird (vgl. dazu L. OEING-HANHOFF, *Hegels Trinitätslehre*, in: ThPh 52 [1977] 378–407; P. KOSLOWSKI, *Hegel – »der Philosoph der Trinität«?*, in: ThQ 162 [1982] 105–131; zur kritischen Beurteilung Hegels durch Hans Urs von Balthasar vgl. K. J. WALLNER, *Gott als Eschaton*, Heiligenkreuz–Wien 1992, 223–269; instruktiv auch der Überblick bei G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 136–141).

kritisiert, wird das Anliegen der trinitarischen Kreuzestheologie verzeichnet, wenn man es als Projektion vom leidenden Menschen her versteht.

Die Reaktionen von Jürgen Moltmann und Hans Urs von Balthasar auf Karl Rahner weisen denn auch auf einige der angeführten Argumente hin. So hat Moltmann in einem postumen Brief an Rahner seinem Befremden Ausdruck verschafft und die Rückfrage gestellt, wie denn ein *Deus impassibilis* tröstend sein könne. Er hat daran erinnert, dass Dietrich Bonhoeffer 1945 in seiner Gestapozelle schrieb: »Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes. Nur der leidende Gott kann helfen.«⁷¹ Um die Rede vom leidenden Gott als eine im persönlichen Sinne tröstende auszuweisen und vor Missverständnissen zu schützen, hat Moltmann geltend gemacht, dass es neben der Alternative »unfreiwilliges Leid – Apathie« das freiwillige Leiden aus Liebe gebe, das empathisch auf die Leidensgeschichte der Menschen eingehen könne. Ein leidensunfähiger Gott sei demgegenüber letztlich liebesunfähig.⁷² Auch Balthasar hat auf die Kritik von Rahner im Vorwort zum IV. Band seiner *Theodramatik* reagiert und darauf hingewiesen, dass die Formel »einer aus der Trinität hat gelitten« lehramtlich anerkannt wurde (DH 401, 432).⁷³ Seine Metakritik an Rahners Anfragen folgt einem soteriologischen Motiv, wenn er weiter ausführt: »[...] ich kann nicht einsehen, inwiefern das *pro nobis* von Kreuz und Auferstehung Christi für uns fruchtbar sein könnte, falls dieser Gekreuzigte und Auferstandene nicht 'einer aus der Trinität' wäre. Ist er es nicht, dann mag wahr sein, dass 'wenn es mir dreckig geht, ich nichts davon habe, dass es auch Gott (oder Jesus) dreckig geht'.«⁷⁴

Epilog: Gottes Passion für die Menschen und die Hoffnung für alle

Gerade für die eschatologische Hoffnungsperspektive, die sowohl Moltmann als auch Metz stark machen, ist es nun entscheidend, dass Gott selbst von der menschlichen Leidensgeschichte berührt ist, dass er nicht in der Rolle des apathischen Zuschauers verbleibt, der gewissermaßen über die Trümmer der menschlichen Freiheitgeschichte hinweg für Recht und Ordnung sorgt. Die Rückfrage, wie Gott selbst sich angesichts der Leidensgeschichte dieser Welt rechtfertigen könne, läuft nur dann nicht ins Leere, wenn im Gericht deutlich wird, dass der Richter die Situa-

⁷¹ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von E. Bethge, München 141990, 192.

⁷² J. MOLTSMANN, *Zur Frage des Mitleidens und der Leidensunfähigkeit Gottes*, in: DERS., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991, 169ff.

⁷³ Zum geschichtlichen Hintergrund der Formel *Unus ex trinitate crucifixus* vgl. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. II/2, Freiburg–Basel–Wien 1989, 333–359.

⁷⁴ H. U. von BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. IV, 11.

tion des Leidens selbst aufgesucht hat und von innen her kennt. Jesus Christus aber, der im Sinne des kirchlichen Bekenntnisses der kommende Richter sein wird⁷⁵, ist nach den neutestamentlichen Erscheinungserzählungen bleibend gezeichnet von den Malen der Passion. Diese Spuren der Tortur am verklärten Leib des auferweckten Gekreuzigten sind Zeichen der *passio caritatis*, der bis ins Äußerste gehenden Liebe Gottes. Wenn nun der Richter die Abgründe menschlichen Leidens selbst erfahren hat, dann bleibt sein Gericht nicht unter dem Niveau der menschlichen Leidensgeschichten. Durch das Mitleiden Christi »können die Opfer ihn als durch und durch glaubwürdig erfahren und ihn als den annehmen, der das Gericht gegen die Täter führen wird, nämlich nicht nur als der Anwalt der Opfer, sondern auch als durch und durch Mitbetroffener.«⁷⁶ Die Opfer müssen daher im Gericht nicht darum kämpfen, in ihrem Leid wahrgenommen und gewürdigt zu werden. Sie sind anerkannt und bejaht. Der auferweckte Gekreuzigte, der sich mit den Leidenden der Geschichte rückhaltlos identifiziert hat (vgl. Mt 25,26–45), reduziert die Opfer nicht auf antlitzlose Nummern, er ruft sie bei ihrem Namen, schaut ihnen – um das eschatologische Bild aus der Offenbarung aufzunehmen (Offb 21,4) – ins Antlitz und wischt ihnen die Tränen aus den Augen.

Allerdings werden, so ist zu hoffen, im Gericht die Verhältnisse nicht in dem Sinne umgekehrt, dass nun die Opfer über ihre Täter triumphieren. Gerechtigkeit für die Opfer heißt, dass die Täter im Gericht zur Rechenschaft gezogen werden. Nichts wird verdrängt, nichts wird vergessen. Wenn nun die Opfer wahrnehmen, dass die Täter mit der Wahrheit ihrer Schuldgeschichte im Gericht rückhaltlos konfrontiert werden; wenn sie sehen, dass die Täter nicht mehr ausweichen können und von Reueschmerz über ihre Taten verzehrt werden, ja, wenn sie sehen, dass Christus an die Stelle der Täter getreten ist, um sie von der Last ihrer Schuld zu befreien, dann könnte es sein, dass sie mit Blick auf den auferweckten Gekreuzigten einen Blickwechsel vollziehen und ihrerseits in ihren Feinden vergebungsbedürftige Brüder und Schwestern sehen. Jesus Christus jedenfalls hat die Feindesliebe nicht nur gepredigt (vgl. Mt 5,43–48), sondern noch sterbend für seine Peiniger gebetet (vgl. Lk 23,34). Ob die Opfer im Gericht diese messianische Haltung der Vergebungs-

⁷⁵ Die kirchliche Bekenntnisbildung stützt sich auf den *christologischen* Strang der neutestamentlichen Gerichtsaussagen (vgl. Mt 25,31–46; 7, 22f.; 13,36–43; Lk 13,25–27; 1 Thess 4,6; 1 Kor 4,4f.; 11,32; 2 Kor 5,10). Allerdings ist der biblische Befund über das *Subjekt des Gerichts* nicht ganz so eindeutig. So wird neben Christus auch *Gott* als Herr der Gerichts aufgeführt (vgl. 2 Thess 1,5; 1 Kor 5,13; Röm 2,3ff.; 3,6; 14,10; Mt 10,28 par; Mt 6,4.6.15.18); den *Zwölf* als Repräsentanten der zwölf Stämme Israels (vgl. Mt 19,28) und den *Heiligen* (vgl. 1 Kor 6,2) wird darüber hinaus eine Begleitfunktion im Gericht zugeschrieben. Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 659f.

⁷⁶ O. FUCHS, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg 2007, 92.

bereitschaft übernehmen können, steht dahin. »Nur von einem Ort« – schreibt Jean-Marie Lustiger – »kann man auf die Henker blicken: am Kreuz mit Christus. Es gibt keinen anderen Blickwinkel, von dem man aus sie anblicken könnte. Sieht man die Henker mit anderen Augen als mit denen Christi an, wird man seinerseits zum Henker.«⁷⁷ Anders als eine Neuauflage des Infernalismus, der der historischen Vernichtung der Opfer in Auschwitz eine eschatologische Vernichtung der Täter im Inferno folgen lässt, setzt eine heilsuniversalistische Theologie darauf, dass trotz allem und nach allem, was geschehen ist und nicht wieder ungeschehen gemacht werden kann, am Ende sowohl die Opfer zur Vergebung als auch die Täter zur Annahme der Vergebung befähigt werden. Diese Hoffnung mag kühn sein, aber sie gründet in Gottes Passion für die Menschen, die am Ende alle, Opfer und Täter, für sich gewinnen will, ohne die Differenzen einfach zu verwischen.⁷⁸

⁷⁷ J.-M. LUSTIGER, *Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund*, Augsburg 2003, 67.

⁷⁸ Vgl. zur weiteren Diskussion: J.-H. TÜCK, *Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah*, in: ThGl 89(1999), 364–381; M. REMENYI, *Ende gut – alles gut? Hoffnung auf Versöhnung in Gottes eschatologischer Zukunft*, in: IKaZ Communio 32(2003), 492–512; O. FUCHS, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*; J.-H. TÜCK, *In die Wahrheit kommen. Das Gericht Jesu Christi – Annäherungen an ein eschatologisches Motiv*, in: T. HERKERT, M. REMENYI (Hg.), *Neues von den letzten Dingen*, Darmstadt 2009, 99–122; P. HÖFELE, *Vergebung für die Täter? Überlegungen zur intersubjektiven Dimension des eschatologischen Gerichts*, in: ThPh 85(2010), 242–260.